
Christine Stridde, *Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ St. Trudperter Hohelied und Mechthilds von Magdeburg Das Fließende Licht der Gottheit*. Hirzel, Stuttgart 2009. 321 S., € 42,-.

Im Zentrum der Münchener Dissertation von Christine Stridde steht die früheste konsequent volkssprachige und vollständige Auslegung des Hohenliedes, die uns überliefert ist: das *St. Trudperter Hohelied*. Die ältere Forschung hatte sich diesem Text überwiegend mit quellenkritischer und traditionsgeschichtlicher Kommentierung genähert. Zugleich hat sie ihn als erstes Zeugnis der deutschen Mystik aufgefasst und mit dieser Klassifizierung (Mystik-Vorläufer), so

provisorisch sie im Einzelfall blieb, literarhistorisch isoliert. Dieser Zuordnung, die nicht selten mit einer Poetizitäts-Behauptung einherging, misstraut Stridde zu Recht und stellt beides auf den Prüfstand. Ihr Ziel ist, das *St. Trudperter Hohelied* innerhalb der geistlichen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts neu zu positionieren. Für diesen Zweck entwirft sie das differenzierte „Kontrastprogramm“ (S. 13) einer Pragmatik spiritueller Kommunikation, deren Koordinaten sie über eine Reihe exemplarischer Textvergleiche als dynamische, historisch variable Konstellation erschließt. Die im Buchtitel gesetzten Anführungszeichen („zwischen“), die den Leser für einen Moment stolpern lassen, markieren in diesem Sinn, dass die rund hundert Jahre, die das *St. Trudperter Hohelied* von Mechthilds *Fließendem Licht der Gottheit* trennen, in dieser Arbeit nicht als bloßer chronologischer Zwischenraum gemeint sind, sondern als methodisch ambitionierter Doppelanspruch einer zugleich systematischen Differenzierung und historischen Präzisierung.

Für ihre Analyse kann Stridde auf der im Jahr 1998 erschienenen, monumentalen *St. Trudperter Hohelied*-Edition von Friedrich Ohly¹ aufbauen, deren universalgelehrter Kommentar alle Forschung zu diesem Text auf eine neue Basis gestellt hat. Während Ohly mit seinen lebenslangen editionsphilologischen, traditionsgeschichtlichen und formkritischen Bemühungen um das *St. Trudperter Hohelied* im Kern stets die „Kunstgestalt“ des Textes aufsuchte, mit dem Ziel des Nachweises seines hohen ästhetischen Ranges („vollkommenste Kunstprosa“),² haben andere – insbesondere Urban Küsters³ – die Forschung zum *St. Trudperter Hohelied* auf ein anderes, literatursoziologisch konkretes Problemfeld von Text und monastischem Kontext hin geöffnet. Christine Stridde knüpft gleich zu Beginn (Kapitel 1: „Problemhorizont“) ausdrücklich an die Rezeptions- und Funktionsgeschichte des *St. Trudperter Hohenliedes* durch Küsters an,⁴ reformuliert dessen Theorievoraussetzungen jedoch neu auf der Basis einer vielschichtigen „Pragmatik spiritueller Rede“, die einerseits auf das rezeptionsästhetische Pragmatik-Modell Rainer Warnings⁵ zurückgreift, dieses andererseits zu ergänzen sucht mit Kategorien der Medientheorie und systemtheoretischen Kommunikationssoziologie. Das klingt kompliziert, doch Stridde gewinnt damit ganz konkrete Kontext-Phänomene jeweils am Ort der Entstehung, der handschriftlichen Überlieferung und spezifisch literarischen Faktur von Texten. In dieser komplexen Vervielfältigung pragmatischer Aspekte sehe ich das Hauptverdienst von Striddes subtiler Studie, die nicht immer leicht zu lesen ist und um so überzeugender argumentiert, je enger sie Theorieanstrengung und konkrete Textanalysen verbindet.

Bewähren muss sich Striddes titelgebende „Pragmatik spiritueller Kommunikation“ erstens in ihrer interpretatorischen Erschließungskraft, zweitens in ihrer internen Schlüssigkeit.

1 *Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*. Hg. von Friedrich Ohly unter Mitarbeit von Nicola Kleine. (Bibliothek des Mittelalters 2) Frankfurt/M. 1998.

2 Ebd., S. 330.

3 Urban Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*. (Studia humaniora 2) Düsseldorf 1985.

4 Küsters hatte seine Rezension der Ohly'schen Ausgabe wie folgt abgeschlossen: „Es könnte ein Ansatzpunkt weiterer Forschung sein, die Ergebnisse der formkritischen und traditionsge-schichtlichen Betrachtung stärker mit historisch faßbaren Überlieferungs- und Gebrauchsformen religiöser Schriften zu vermitteln und an die Vorstellungswelt geistlicher Gemeinschaften zurückzubinden.“ Urban Küsters, Rezension zu Ohly (Anm. 1). In: *ZfdA* 129 (2000), S. 453–459, hier S. 459.

5 Rainer Warning, „Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik“. In: ders. (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. (UTB 303) 4. Aufl. München 1994 (1975), S. 9–41.

Kapitel 2 („Methodische Vorüberlegungen“) entfaltet die weitreichende Problemdimension einer historischen Pragmatik religiöser Texte. Stridde stellt dabei eine Reihe medien- und kommunikationstheoretischer Fragen, die die ältere bedeutungskundliche Mediävistik in dieser Dringlichkeit an die mittelalterliche geistliche Literatur nicht gestellt hatte, weil sie mit der Aufarbeitung der lateinischen Deutungshorizonte beschäftigt war oder mit der Rekonstruktion religiöser Sondersemiotiken innerhalb traditionsbildender Reihen. Striddes Überlegungen münden in lange Fragekataloge, die wahrlich nicht „unschuldig“ sind (S. 23), sondern das, was man andernorts mit dem schlichten Begriff der ‚Gebrauchsfunktion‘ von Texten belegt hat, kultursociologisch auffächern und theoretisch (text-, sprechakt- und medientheoretisch) aufwändig dokumentieren. Die im situationsabstrakten Medium Schrift verstummten Kontexte sollen (und können) zumindest hypothetisch zum Sprechen gebracht werden. Diese Überlegung ist für die Gesamtkonzeption des Buches grundlegend. Hingegen der breite Raum, den Striddes Einleitung der systemtheoretischen Reformulierung religiöser Paradoxien gibt (S. 26–42), hat mir nicht eingeleuchtet. Was hier zum kommunikativ regulierten „Code des Religionssystems“, zu „Verbalpräsenzstiftung“ und zur Umstellung von „Fremd- auf Selbstreferenz“⁶ ausgebreitet wird, müsste sich den anvisierten historischen Konzepten der Bibelhermeneutik, Logostheologie und Inspirationstheorie als analytisch überlegen erweisen und, noch elementarer, sachlich im Detail zutreffen. In jedem Fall hat Striddes je neue differenztheoretische Reformulierung einer „kommunikativen Immanentsierung der Transzendenz“ (S. 27) mit Reibungsverlusten zu kämpfen, die zwangsläufig entstehen, wenn Luhmannsche Systemtheorie auf das trifft, was sie genau nicht sein will: historische Hermeneutik.⁷

Das methodische Einleitungskapitel macht insgesamt klar: Der Leitbegriff *Pragmatik* wird von Stridde auf zwei Ebenen verwendet: einerseits für ‚reale‘ soziokulturelle Kontexte, andererseits für die textinterne Praxis göttlich-menschlicher Kommunikation (für die Ich-Hier-Jetzt-Koordinaten des menschlichen Sprechens mit Gott bzw. von Gott). Auch den zweiten Leitbegriff *Kommunikation* setzt Stridde also auf sehr verschiedenen Abstraktionsebenen ein, zumal auch Texte ‚kommunizieren‘. Hier wie dort kann im Verlauf der Untersuchung die begriffliche Perspektive verwirrend abrupt umspringen, doch sind die raschen Perspektivenwechsel dort, wo sie textanalytisch produktiv werden, von hohem Differenzierungsgewinn.

Vier Fallstudien bereiten im dritten Kapitel Striddes Neulektüre des *St. Trudperter Hohenliedes* vor und vermessen auf gut hundert Seiten exemplarisch das Feld spiritueller Kommunikation. Die auf den ersten Blick überraschend zusammengestellten Texte sind: *Millstätter Sündenklage*, *himelriche*, *Rheinisches Marienlob*, *Fließendes Licht der Gottheit*. Vor allem die Analysen zu den ersten drei Texten sind sehr überzeugend, weil sie die eingangs vorgestellten Kontextaspekte nicht schematisch abarbeiten, sondern fallabhängig differenzieren: Das *himelriche*, das mit sehr weiterführenden „Beobachtungen am Pergament“ (S. 90) und zur „Logik des Fragments“ (S. 92) erschlossen wird, aktualisiere ein kollektives Singen und Dichten, während die *Millstätter Sündenklage* individuell-volkssprachige Frömmigkeitspraxis in das parallele lateinische Buchmilieu eindringen lasse. Für das *Rheinische Marienlob* gibt Stridde wichtige Hinweise auf textinterne Ich-Rollen-Modelle vor dem Hintergrund von Gattungsinterferenzen

⁶ „Mystische Kommunikation muß, damit es sie geben kann, von Fremd- auf Selbstreferenz umstellen“ (S. 152).

⁷ Was bringt die Formulierung dazu, dass der biblische Literalsinn „sozusagen die historisch-faktische Primärfunktion kodiert“ (S. 31)? Im Anschluss fordert den Leser dann eine Zitatcollage heraus, die auf engstem Raum an der Grenze des Nachvollziehbaren Richard von St. Victor, Ohly, Wittgenstein, Luhmann kombiniert.

(Marienklage und Geistliches Spiel, Lyrik und Epik).⁸ Dagegen scheinen mir die Verhältnisse in Mechthilds *Fließendem Licht* etwas überzeichnet. Im vorgreifenden Kontrast zum im Zentrum der Arbeit stehenden *St. Trudperter Hohenlied* deutet Stridde Mechthilds *Fließendes Licht* als Text, der durch seine konzeptionelle Schriftlichkeit zur „Unmittelbarkeit“ göttlichen Sprechens beziehungsweise der *unio* (S. 143 und 146) vorstoße, und zwar als „individuelles Selbstverständigungsprojekt“ (S. 144) im Kontext institutionell instabilen Beginentums.⁹ Zumindest einzelne Formulierungen lassen das *Fließende Licht* missverständlich ins Abseits „individueller“ *unio*-„Erfahrung“ geraten (S. 155, 163, 169 u. ö.), und auch die Überlegungen zu „Urheberschaft“ und „individueller“ Autorschaft (S. 124) im *Fließenden Licht* wirken angesichts der komplexen Schichtungen mehrsprachiger, mehrstufiger individueller und kollektiver Redaktionierungsprozesse des *Fließenden Lichts* allzu forciert.¹⁰ Doch im Ganzen entsteht dank Striddes konsequenter Zusammenführung kodikologischer, poetologischer und sozialhistorischer Beobachtungen ein differenziertes Gesamtbild davon, wie unterschiedlich die monastische Lebensform mit ihrem Rhythmus von Liturgie, Klosteralltag, Meditation, Exegese sich als Modus „kommunikativer Heilspartizipation“ (S. 295) auf die ausgewählten Texte auswirkt.

Striddes vergleichende Lektüren bereiten den Boden für eine theoretische Zwischenbilanz im vierten Kapitel, das auf engem Raum alle „zwischen Körper und Schrift“¹¹ liegenden „kontextuellen Koordinaten“ aus den vorausgehenden Analysen abstrahiert und in fünf Gruppen resümiert: 1. medial (Schriftlichkeit und Mündlichkeit), 2. lebensweltlich (religiöses Individuum und klösterliche Kommunität), 3. produktionsästhetisch („Anonymität und Autorschaft“), 4. dogmatisch-institutionell (Gelehrsamkeit und „spirituelle Bewegtheit“), 5. hermeneutisch (Evidenz und Auslegung). Nebenbei gelingt Stridde auf engem Raum eine ausgewogene Diskussion über die schwierige ‚poetische‘ Funktion sogenannter ‚Gebrauchstexte‘ (S. 167).

An das theoretische Zwischenresümee schließt im 5. Kapitel eine Auseinandersetzung mit dem *St. Trudperter Hohenlied* an. Stridde erklärt mit alten und neuen Argumenten das *St. Trudperter Hohenlied* dezidiert zum Vortragstext für eine Nonnengemeinschaft (in Admont, Mitte des 12. Jahrhunderts). Doch weil andererseits die Überlieferung des Textes erst 70 Jahre später einsetzt und dann bis ins 16. Jahrhundert reicht, fragt Stridde: Wie schlägt sich der Medienwechsel im Text – und das heißt: in den Varianten seiner handschriftlichen Überlieferung – nieder?

⁸ Lediglich die bereits in der zugespitzten Alternative irritierende Überschrift „Visionäre Schau oder literarische Fiktion?“ (S. 120) führt für das *Rheinische Marienlob* ins Leere; der Fiktionsbegriff scheint mir hier abwegig.

⁹ Eine „institutionell unabhängige“ Spiritualitätspraxis (S. 165) würde ich dem semireligiösen Beginentum jedoch nicht unterstellen. – Die grundsätzliche „Absenz jeglicher Körper und die systemische Hermetik der Schrift gegenüber allem, was außerhalb ihrer Materialität liegt“ (S. 297), nutze das *Fließende Licht* „für die Aufhebung des Codes des Religionssystems, wohingegen das THL die Körper und Stimmen der bei seiner mündlichen Aktualisierung Anwesenden zum Mittel der Stabilisierung des Codes und die Sprache zur Grenzerfahrung werden läßt“ (ebd.) – diese zusammenfassenden Sätze demonstrieren, dass gelegentlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird.

¹⁰ In diese Richtung weist auch die etwa zeitgleich erschienene text- und überlieferungsgeschichtliche Mechthild-Studie von Balász Nemes, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg*. (Bibliotheca Germanica 55) Tübingen – Basel 2010.

¹¹ Christian Kiening, *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*. Frankfurt/M. 2003.

Stridde gelingt gleich zu Beginn ein Glanzstück textpragmatischer Analyse. Sie verfolgt, wie sich im Verlauf des Textes das initiale kollektive Ritual der ‚fröhlich‘ singenden Kommunikationsgemeinschaft am Textende in eine Trauergemeinschaft wandelt, und sie nutzt für die Nuancierung ihrer Befunde immer wieder den Rückgriff auf die Überlieferung, die Ohly (Anm. 1) nicht im edierten Text, aber im Kommentar seiner Textedition dokumentiert.¹² Das *St. Trudperter Hohelied* empfiehlt den ‚Gottesbräuten‘, die Entbehrung der qua *lectio* gestifteten Gottesnähe durch Tränen erträglich zu machen, und dieses kollektive Weinen, so Stridde, „entpragmatisiere“ spirituelle Kommunikation (S. 278). Ihr gelingt der Nachweis, dass schon im berühmten Texteingang alle Parameter wie in einem Brennspiegel greifbar sind: die konstitutive Rolle des Heiligen Geistes, der Typus ‚trinitarischer Monolog‘, ‚Körperfragmentierung‘, die Rückbindung an die monastische Gemeinschaft. Stridde profitiert bei ihrem Versuch, die mit dem Medienwechsel einhergehende Umcodierung der pragmatischen Sprachstrukturen herauszuarbeiten, von jüngeren Text-Kontext-Debatten vor allem Jan-Dirk Müllers und entdeckt eine ganze Reihe signifikanter Bemühungen von Schreibern und Glossatoren, die vorgefundene kontextuell unsichere Deixis durch Zusätze (Sprecherzuordnungen, Verweise auf Gehörtes) zu verdeutlichen. Auf diese Weise gelingt ihr für das *St. Trudperter Hohelied* das Kunststück einer zugleich überlieferungskritisch fundierten und theoretisch reflektierten Rekonstruktion der Pragmatik aus kontextabstrakter Schrift. Ein dichtes, konzentriertes Schlusskapitel öffnet die Perspektive dann noch einmal auf die grundsätzlichen methodischen Fragen und fasst zugleich die reichen Ergebnisse der Studie zusammen.

Die Integrationsleistung umfassender Theoriesynthesen hängt an der schwierigen Kompatibilität ihrer Einzelelemente. Aber selbst wenn der theoretische Integrationsanspruch eingelöst ist: Garantieren integrale Theoriemodelle eine integrale *Interpretierbarkeit* von Texten? Jede genuin literaturwissenschaftliche Pragmatik begibt sich notgedrungen ‚zwischen‘ alle Stühle funktionsanalytischer und historisch-hermeneutischer Fragen.¹³ Striddes komplexer, theoretisch heterogener Theorieansatz bleibt quer durch die Arbeit eine große Herausforderung (und für den Leser eine Anstrengung). Dass Kontexte von Texten wiederum nur – oder mit etwas mehr Zuversicht: immerhin – aus Texten erschlossen werden können, dieses Dilemma lässt Stridde nicht resignieren, sondern, und das ist das Beeindruckende an dieser Dissertation, beflügelt sie zu einer um so größeren Präzision im Umgang mit den Texten und den Grenzen der Theoretisierbarkeit ihrer historischen Rezeption.

Die Arbeit demonstriert nicht zuletzt Chancen und Grenzen einer systemtheoretischen Reformulierung von Schlüsselproblemen unseres Fachs, eine Frage, die nicht nur mediävistische Arbeiten zur Transzendenz-Kommunikation in religiöser Literatur betrifft,¹⁴ sondern auch zur

¹² Ohly entschied sich ausdrücklich für eine „Leseausgabe eines Textes, der weder original ist noch einen authentischen Überlieferungsstand dokumentiert“ (Anm. 1, S. 339).

¹³ Henk de Berg/Matthias Prangel (Hgg.), *Systemtheorie und Hermeneutik*. Tübingen – Basel 1997.

¹⁴ Die jüngere Legendenforschung hat sich konstruktiv-kritisch auseinandergesetzt mit differenztheoretischen Heiligkeitsmodellen, wie sie vor allem durch die Arbeiten von Peter Strohschneider in die Mediävistik eingeführt wurde; initiiert war der Aufsatz „Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘“. In: Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler (Hgg.), *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2000, S. 105–133. Vgl. auch Strohschneiders Hypothesen zur ‚Funktionsäquivalenz‘ hagiographischer und sakraler Texte („Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende“. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 60 [2010], S. 143–163).

weltlichen Erzählliteratur.¹⁵ Wie und mit welchen Auswirkungen wird etwa der Terminus ‚Kommunikation‘ entgrenzt, wenn er in je neuen Paradoxierungsschleifen sowohl Kommunikation in Texten, zwischen Texten und jenseits von Texten anzielt?¹⁶ Es überrascht nicht (und ist kein Einwand gegen das Konzept), dass Striddes Funktionsanalyse immer wieder bei produktions- und rezeptionsästhetischen Fragen einer literarischen Hermeneutik ankommt. Verwirrend wird es nur dann, wenn Objekt- und Metaebene in der Argumentation unkontrollierbar (d. h. für den Leser unsichtbar) ineinander übergehen. Das betrifft sowohl Striddes Verwendung des Begriffs ‚Kommunikation‘ wie auch die Begriffe ‚Codierung‘ und ‚Hermeneutik‘, die einerseits auf der Objektebene beobachtet, zum Beispiel als bibelhermeneutische „Codierung“ oder „Semiose“ beschrieben werden, andererseits und zugleich als Strukturbegriffe auf der Metaebene wiederkehren und dort zu variablen Theoriekonglomeraten zusammentreten.¹⁷ Das komplexe Theoriemodell ist also Stärke und Schwäche von Striddes Untersuchung zugleich. Das Gesamtkonzept der Arbeit, das mit kulturwissenschaftlicher Funktionsanalyse über selbstgenügsame „Wesensanalyse“ (S. 17) von Literatur hinauskommen will, verliert an Überzeugungskraft, wenn das eine gegen das andere ausgespielt, der eigene funktionsanalytische Ansatz verabsolutiert und andere Ansätze mit dem Verdacht geistesgeschichtlicher Vereinnahmung oder substantialistischer „Simplifizierung“ kommunikativer Kontexte (S. 13 und 36) belegt werden. Einige Formulierungen weisen in diese Richtung, auch die angedeutete Verabsolutierung der Unterschiede zwischen dem *St. Trudperters Hohelied* (kollektiv, mündlich) und dem *Fließenden Licht* (individuell, schriftlich, Körperabsenz). Wird die in der Arbeit rekonstruierte historische Pragmatik am Ende als „hermeneutisches Kapital“ (S. 286) produktiv? Rainer Warning, auf den Striddes Argumentation sich immer wieder bezieht, hat zum Schluss seines Beitrags „Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik“ (Anm. 5) selber auf das unhintergehbare Dilemma hin-

¹⁵ Vgl. dazu die Überlegungen von Jan-Dirk Müller in seiner Rezension von: Bent Gebert, *Mythos als Wissensform. Epistemik und Poetik des ‚Trojanerkriegs‘ Konrads von Würzburg* (Spectrum Literaturwissenschaft 35). Berlin/Boston 2013 (im Druck). Auch Gebert greift auf die Systemtheorie zurück, um immanente Paradoxien (von Selbst- und Fremdreferenz, Traditionsbezug und Innovation, Repräsentation und ‚Präsentifikation‘) dingfest zu machen; auch er erreicht mit der auf seinen Fall zugeschnittenen Systemtheorie subtile Beschreibungen gegenläufiger Tendenzen der Konrad’schen Erzählpoetik – und zahlt für sein heterogenes Theoriemodell gleichfalls den Preis terminologischer Überlastung und methodischer Überdokumentation.

¹⁶ Die Arbeit hätte sich systemtheoretisch entlasten können durch den Einbezug der Eckhart-Analysen von Burkhard Hasebrink, der ausgewählte Predigten vor dem Hintergrund einer (hier: textlinguistischen) Pragmatik – gleichfalls ohne Rücksicht auf einen hermeneutischen Sonderstatus ‚mystischer‘ Literatur – ausgewertet hat im Blick auf Verfahren pragmatischer Kohärenz (Sprechhandlung, Kontextualität, Deixis) und sich seinerseits am komplizierten Verhältnis von Pragmatik, Performanz und Hermeneutik abarbeiten musste: Burkhard Hasebrink, *Formen inziativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*. (Texte und Textgeschichte 32) Tübingen 1992.

¹⁷ Ein Beispiel: *Theoretische Semiotiker* können abwechselnd verschiedene Details oder Ebenen eines Zeichenprozesses isolieren und erkaufen die hohe Präzision ihrer Modelle mit Komplexitätsreduktion an anderer Stelle. Demgegenüber kommt die *Praxis* literaturwissenschaftlicher Interpretation, wenn sie sich mit vielschichtigen Zeichenprozessen des komplexen Textganzen konfrontiert, ihrerseits an Grenzen der Nachweisbarkeit oder Beobachtbarkeit. Das ist dann kein Einwand gegen Interpretation, sondern im Gegenteil ein Argument für ihre Unhintergebarkeit.

gewiesen, dass die Pragmatik literarischer Kommunikation stets „exzentrisch“ zu dem bleibe, was längst Konvention ist (z. B. Gattungen). Warning hatte zugleich einen Weg aufgezeigt, das Dilemma produktiv zu wenden, bleibe doch immerhin die Untersuchung der *Interaktion* der verschiedenen Ebenen, die zudem damit rechnen könne, dass gerade diese Exzentrizität die literarischen Institutionen zum Ort einer „pragmatischen Metakompetenz“¹⁸ werden lässt. Stridde denkt genau an diesem Punkt mit Luhmanns Hilfe weiter, dessen Bestimmung von Mystik als metakommunikativ-selbstreferentielle „Kommunikationsvermeidungskommunikation“ (S. 152) freilich eines nicht verrät: wie man textuellen ‚Kommunikationsstrategien‘ hermeneutisch begegnet. Literatur ist, systemtheoretisch gesehen, immer (nur) Kommunikation. Überblickt man die von Stridde vorgelegten Analysen, so zeigt sich deutlich, dass neuralgische Stellen im Überschneidungsbereich von Literaturwissenschaft und Systemtheorie liegen. Zur Überbrückung der Perspektiven greift sie auf das ihrerseits systemtheoretische Konzept von *Kommunikation* zurück; doch es zeigt sich, dass genau dieses Konzept zu eng – zu systemtheoretisch befangen? – ist, um beide Dimensionen, funktionale und hermeneutische, gleichmäßig berücksichtigen zu können, weswegen Stridde bei aller argumentativen Komplexität gelegentlich der Versuchung nachgibt, die Spezifik von Literatur (biographistisch,¹⁹ funktionalistisch, kommunikationsstrategisch) zumindest für den Augenblick zu reduzieren. Dass das heikle Problem verlorener, allenfalls hypothetisch aus Texten rekonstruierbarer Kontexte theoretisch ungelöst bleibt, wird man der Arbeit freilich nicht vorwerfen. Die Theorie gerät hier an ihre immanente Grenze.

Stridde hat eine bemerkenswerte Arbeit vorgelegt. Sie besticht durch intellektuelle Intensität, Scharfsinn und philologische Sensibilität. Der entscheidende Gewinn liegt in der Differenzierungskraft, mit der Stridde jenseits von Quellen-Forschung und Motivgeschichte für das von ihr zusammengestellte Corpus die Aufmerksamkeit auf Text-Kontext-Relationen richtet, mit dem Ziel einer möglichst prägnanten Historisierung der jeweiligen Bedingungen der Entstehung, Überlieferung und literarischen Faktur der Texte. Stridde nutzt das Potential der Systemtheorie, Paradoxien theoretisch handhabbar zu machen, nicht nur für die Reformulierung diverser religiöser Spannungsverhältnisse, sondern zugleich dafür, das methodische Dilemma der Uneinholbarkeit von Kontextreferenzen offenzulegen. Der Leser, der im Dickicht der Theorien aufzugeben versucht ist, sollte sich das daher gut überlegen. Für eine historische Pragmatik religiöser Literatur kommt die Arbeit weit, weil sie 1. mit der Kategorie ‚spirituell‘ die unproduktive Dichotomie *mystisch/noch nicht mystisch* hinter sich lässt, 2. die bereits von Küsters vorangetriebene Kontextualisierung sachlich ausdifferenziert, und 3. – vor allem für die bis ins Druckbild als Lesetext präparierte Edition des *St. Trudperter Hohelieds* – dem Risiko verabsolutierter Schriftästhetik erfolgreich gegensteuert durch eine konsequente Dynamisierung von Rede und Schrift.

Susanne Köbele: Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, CH-8001 Zürich, E-Mail: susanne.koebele@ds.uzh.ch

18 Warning (Anm. 5), S. 39.

19 Mit Bezug auf das *St. Trudperter Hohelied*: „Die Allegorie reagiert offenbar auf den spirituellen und biographischen Erfahrungshaushalt der nach dem unerreichbaren Geliebten verlangenden Frauen“ (S. 269).